

Tilburg University

Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:

Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit

Publication date:

2004

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Jonkers, P. H. A. I. (2004). Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen. In W. Jaeschke, & B. Sandkaulen (Eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* (pp. 359-375). (Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit). Meiner Verlag.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

UNMITTELBARES WISSEN UND ABSOLUTES WISSEN.
GÖSCHEL'S APHORISMEN ÜBER JACOBIS NICHTWISSEN

von Peter Jonkers

I. Einleitung

Der Titel von Carl Friedrich Göschels Buch, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. – Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit*, gibt schon einige Hinweise auf Charakter und Orientierung seiner Schrift. Das aphoristische Element besteht darin, daß »wir für dießmal die Präcision der Schule verlassen, [...] und dem Strome des Lebens folgen.«¹ Das bedeutet, daß vor allem gewisse religiöse Lebensfragen, wie »was ist Gott im Verhältnisse zum Menschen?« und »was ist der Mensch im Verhältnisse zu Gott?«, die Perspektive bilden, aus der Göschel die Philosophie seiner Zeit, insbesondere diejenige Jacobis und Hegels, kommentiert. Dies geht jedoch keineswegs auf Kosten seines Interesses für die Philosophie. Schon in der Einleitung zeigt sich vielmehr der Zusammenhang beider Interessen. »[U]nser Verlangen ist, die Philosophie unserer Zeit, welche sich als das absolute Wissen ankündigt, nach ihren letzten Resultaten, das heißt in ihren Verhältnissen zum Christentume, näher und gründlicher kennen zu lernen« (*Aphorismen*, S. 11). Die Haltung derjenigen Christen, die »diese wissenschaftlichen Bestrebungen [...], ohne nähere Kenntniß davon zu nehmen«, mit »Argwohn« ansehen, betrachtet Göschel demnach als »gefährlichen Abweg« und sogar als »Sünde« (*Aphorismen*, S. 1, 2), um sich damit auch von seinen pietistischen Glaubensbrüdern zu distanzieren, die den Rationalismus im allgemeinen und die Philosophie Hegels im besonderen für eine Bedrohung des Christentums hielten. Demgegenüber besteht sein eigenes Anliegen darin, zwischen dem Pietismus und der Philosophie Hegels zu vermitteln – in einer Zeit, in der sich das religiöse

¹ Carl Friedrich Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis*. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit, Berlin 1829, S. 12. In der Folge wird auf dieses Werk im Haupttext verwiesen durch (*Aphorismen*, S....).

Mißtrauen gegenüber der spekulativen Philosophie vorläufig noch zurückhaltend äußerte, bald danach aber, nach dem Halleschen Streit (1830), immer offener zu Tage trat.² Bekanntlich hat sich auch Göschels Position später entscheidend geändert. Vor allem unter dem Einfluß der Schrift von D. F. Strauß über *Das Leben Jesu* (1835) wird der Vermittler von einst zum unterschiedenen Vertreter einer Seite. »Göschels politische Christologie markiert den Übergang von der im wesentlichen religionsphilosophischen Diskussion der beginnenden 1830er Jahre zu den rechtsphilosophischen und politischen Auseinandersetzungen um 1840.«³ Damit avanciert er jetzt zum unbestrittenen Führer der Rechtshegelianer.

Die durchaus positive Grundhaltung Göschels gegenüber der spekulativen Philosophie zeigt sich u. a. in der Tatsache, daß er die Leitfrage von Hinrichs Religionsphilosophie, die Hegel in seiner Vorrede zu dessen Schrift beifällig zitiert, als Kernfrage seiner *Aphorismen* übernimmt. »Kann ich das, was im Christentume als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, so dass die Idee selber diese Form ist, so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen.« (*Aphorismen*, S. 5, vgl. GW 15, 142). Der Beifall, den Göschel der spekulativen Philosophie im allgemeinen und Hegels Philosophie insbesondere zollt, geht jedoch mit einem gewissen Vorbehalt einher. Denn anders als bei Hegel gründet sich seine Zustimmung zur spekulativen Philosophie auf deren Übereinstimmung mit der absoluten Wahrheit des Christentums und nicht umgekehrt. »Hegel unterstellt also der Religion den philosophischen Inhalt, Göschel hingegen der Philosophie den religiösen.«⁴ Er beurteilt die Übereinstimmung beider demnach aus einer christlich-religiösen, insbesondere an die pietistische Erweckungsbewegung anschließenden Sicht.⁵ »Es ist nicht zu übersehen, daß hier, wie überall, das Christentum die Probe ist, an der die geheimsten Gedanken der Seele offenbar werden und – zerschellen« (*Aphorismen*, S. 21). Wesentlich für seine religiöse Grundhaltung ist, was er in der Vorerinnerung

² Arndt Haubold, *Karl Friedrich Göschel (1784–1861)*. Ein sächsisch-preußisches Lebensbild des Literaten, Juristen, Philosophen, Theologen zwischen Goethezeit und Bismarckära (Unio und Confessio, Bd. 14), Bielefeld 1989, S. 49–50.

³ Walter Jaeschke, Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten, in: *Hegel-Studien* 14 (1979), S. 73–107, Zitat S. 102.

⁴ Wolfgang Heise, Hegel und die Julirevolution. Vom Niedergang der klassischen Philosophie, in: H. Bock/W. Heise (Hgg.), *Unzeit des Biedermeyers*. Historische Miniaturen zum Deutschen Vormärz 1830 bis 1848, Leipzig u. a. 1985, S. 58.

⁵ Trotzdem bleibt auch Göschels Distanz zu dieser Bewegung erkennbar, die sich vor allem in seiner positiven Grundhaltung zur Bildung, Wissenschaft und Kunst der Zeit zeigt. Vgl. Arndt Haubold, *Karl Friedrich Göschel* (Anm. 2), S. 38.

der *Aphorismen* notiert: »Wer [...] über die Wahrheit zu speculieren sucht, ohne mit dem Jünger der Liebe in der Wahrheit zu leben, wer sich in Begriffen bewegt, ohne das erneuernde Wort des Lebens an seinem Herzen zu erfahren, dem fehlt trotz alles äußerlichen Begreifens mit dem Leben im Christentume auch das wirkliche Wissen, welches nicht einen Theil des Geistes, sondern den Geist selbst betrifft, ja dieser Geist selbst ist« (*Aphorismen*, S. IV).⁶

Persönlich im Lager des Pietismus stehend, von der Sache her aber zugleich die Partei Hegels vertretend,⁷ kennzeichnet Göschels Position somit eine Doppelperspektive, die für seine Interpretation der Philosophie Jacobis von maßgeblicher Bedeutung ist. Einerseits versucht er, in engem Anschluß an Hegels spekulative Denkweise, in Jacobis Schriften immer wieder Widersprüche aufzuzeigen, die dialektisch hätten auf einander bezogen werden sollen, wozu Jacobi aber offensichtlich, so seine These, nicht imstande war. Andererseits vergleicht er im Laufe seiner Darstellung die Aussagen Jacobis regelmäßig mit der Heiligen Schrift und kritisiert sie damit auch aus einer christlichen, genau genommen theistischen Sicht. In diesem Beitrag werde ich zunächst den Folgen dieser Doppelperspektive für die Interpretation von Jacobis Philosophie nachgehen. Darüber hinaus stellt sich aber die grundsätzliche Frage, ob Jacobis Denken überhaupt in diesem Sinne interpretiert werden darf. Darf man seine Philosophie als eine im Grunde genommen spekulative oder dialektische deuten, die sich nur eigensinnig weigert, dies anzuerkennen und die Konsequenzen daraus zu ziehen? Daran knüpft sich schließlich die noch prinzipiellere systematische Frage an, ob eine Philosophie des Sprunges, des Salto mortale, überhaupt möglich ist, oder ob jede Philosophie letzten Endes dialektisch sein muß. Auf diese wichtige Frage werde ich im letzten Abschnitt zurückkommen.

II. Göschels *Aphorismen* über Jacobis Nichtwissen

In der Einleitung seiner *Aphorismen* kennzeichnet Göschel die unterschiedlichen Reaktionen seiner Zeit auf die neuzeitliche Trennung von Glauben und Wissen folgendermaßen: »[W]irklich zerfallen [...] die durch den Gedanken

⁶ Vgl. S. VII: »[D]en gefährlichen, aber unvermeidlichen Weg einer alles auflösenden, alles zersetzenden und zermalmenden Dialektik bestreht nur – der speculativen Geist, welcher dem Subjecte gegeben wird, wenn es im Gebete und im Glauben anhält, und in allen seinen Nothen bey der Schrift, als dem Worte Gottes, Zuflucht sucht.«

⁷ Arndt Haubold, *Karl Friedrich Göschel* (Anm. 2), S. 50.

zum Bewußtseyn erwachten Menschen in solche, die auf die Wissenschaft Verzicht leisten, und in solche, welche der Philosophie auch in ihren dunkeln, dialectischen, den Tod des Glaubens jammern verkündigenden Stationen nicht untreu werden wollen« (*Aphorismen*, S. 8). Er nennt diejenigen, die der Philosophie die Treue halten wollen, ohne deswegen mit ihrem Glauben zu zerfallen, die Immanenten, weil sie »in der Form des Wissens das wirklich wieder finden, was sie vorher im Glauben, d. h. in der Form der Vorstellung, als absolute Wahrheit gehabt haben, so doch, daß die Wissenschaft den Glauben nicht sowohl ersetzt, als in sich hat« (*Aphorismen*, S. 8). Hier bezieht sich Göschel offensichtlich auf die Position Hegels. Demgegenüber ist es sehr viel schwieriger, die Position Jacobis in diesem antinomischen Rahmen zu verorten. Denn dessen Philosophie leistet nicht ohne weiteres auf das Wissen und die Wissenschaft Verzicht; wo sie es aber schließlich tut, kommt sie Göschel zufolge nicht nur zu spät, sondern bleibt außerdem auf halbem Wege stehen. Dies hat erhebliche Konsequenzen sowohl für den Glauben als auch für das Wissen. Zum einen verabschiedet der Glaube die Wissenschaft allererst dann, *nachdem* sie in Zerstörung seiner Objektivität den Schaden bereits angerichtet hat. Weil aber, was im Zuge der wissenschaftlichen Reduktion aller Objektivität auf etwas Endliches geschehen ist, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann, muß jetzt auch die gegebene Objektivität des Glaubens als Götze und grober Materialismus erscheinen, so daß dasjenige, was dann noch im positiven Sinne für das Nichtwissen übrig bleibt, »ein subjectiver, reingeistiger, idealer, selbstgemachter Glaube« ist, »welcher sich [...] in die allgemeine Idee verflüchtigt« (*Aphorismen*, S. 9).⁸ Deshalb bezeichnet Göschel diese Position als eine innerliche oder inwardige, wobei ihn seine These vom Verlust der Objektivität des Glaubens und der Realität überhaupt zu dem merkwürdigen Schluß führt, daß Jacobis Nichtwissen im Grunde genommen mit der Philosophie des Nichts und dem Pantheismus zusammenfällt, ohne daß er selbst dies zu erkennen vermochte (*Aphorismen*, S. 9).

Damit hängt zum zweiten zusammen, daß die Wissenschaft, die Ursache des Verlustes der Objektivität des Glaubens, nicht vollständig verabschiedet worden ist, sondern noch immer im Nichtwissen umhergeistert: ist doch der verbleibende Glaube gar nicht imstande, seine subjektive Reinheit zu bewahren. Denn wenn der Gläubige den Inhalt seines Glaubens an Gott bestimmen will, bleibt ihm nichts anderes übrig, als wieder zum endlichen Wissen und seinen der Welt entnommenen Bestimmungen zu flüchten. Deswegen ist

⁸ Diese Analyse stimmt mit Hegels Darstellung des verunreinigten Charakters von Jacobis Glauben in *Glauben und Wissen* überein; vgl. GW 4, 378 f. Im Text Göschels gibt es aber keine Hinweise, daß er diese Schrift Hegels gelesen hat.

diese Verzichtleistung nur eine halbe und die daraus hervorgehende Philosophie des Nichtwissens eine solche, die es nur zum halben Nichtwissen bringt. Nach Göschels Ansicht ist nur eine völlige und konsequente Verzichtleistung auf die Wissenschaft in der Lage, die Reinheit und Objektivität des Glaubens zu erhalten, und insofern bietet auch nur sie einen Ausweg aus dem Nichtwissen. In diesem Fall besteht der Glaube »als die Treue des unbedingten Vertrauens auf die geoffenbare Wahrheit«, und »die Vernunft [wird] im Dienste des Glaubens und unter der Zucht des Wortes, als der Wahrheit, gebraucht [...], um die gegebene Vorstellung mehr und mehr zum Leben und zum Verständniß zu bringen« (*Aphorismen*, S. 10). Indem hier der Wissenschaft ihr einseitiger negativer Einfluß auf den objektiven Glauben genommen ist, kann das Wissen positiv dem Glauben dienen, ihm aber nicht mehr gebieten. Daraus ergibt sich eine Glaubenserkenntnis, in der der Glaube vom Gedanken durchflochten, jedoch nicht von ihm durchdrungen wird. Diese Glaubenserkenntnis, die als Göschels eigene Position bezeichnet werden kann und die er eine auswendige nennt, muß mit der immanenten Erkenntnis des absoluten Wissens »zu einer vollständigen Ausgleichung und Durchdringung kom[men]« (*Aphorismen*, S. 11). Das bedeutet, daß Göschel seine Glaubenserkenntnis weitgehend mit dem immanenten Standpunkt Hegels gleichsetzt.

Vor dem Hintergrund dieser zwei Grundansichten kommentiert Göschel die Folgen des ›Nichtwissens‹ Jacobis, d. h. seiner Verzichtleistung auf die Wissenschaft, für die Gotteserkenntnis des Menschen. Er konzentriert sich zuerst auf dessen Antwort auf die Frage ›was ist Gott?‹. Dabei geht er von der Überzeugung aus, daß für Jacobi die ›Aseitas‹ Gottes grundverschieden ist von allem außer ihm, d. h. von seiner Offenbarung. »Gott ist; das ist das Erste. Gott ist Gott; das ist das Zweite und Letzte. Er ist allein Sich Selbst gleich, und außer Ihm ist Ihm Nichts gleich« (*Aphorismen*, S. 14). *Daß* Gott ist, sein reines in und durch sich selbst Sein, ist eine unmittelbar gewisse Wahrheit, die dem vermittelnden Wissen grundsätzlich entzogen ist. In diesem Sinne ist sie grundlegend verschieden von dem, *was* Gott ist, von seinem offenbaren Wesen. Der Schluß, den Jacobi Göschel zufolge aus diesem Dualismus zieht, ist, »daß Gott unbegreiflich, unaussprechlich, unsichtbar ist. [...] Er ist uns nach seinem Wesen unbekannt, aber nicht nach seinem Daseyn. Als transcendent und außerweltlich kann Er nicht gewußt werden; als binnenweltlich kann Er nach seinen Wirkungen nur gefühlt werden« (*Aphorismen*, S. 14). Göschel illustriert diese Darstellung Jacobis mit Bezug auf manche Stellen der Schrift *Über eine Weissagung Lichtenbergs*, wie zum Beispiel: »Gott allein ist der Eine der nur Einer ist, der Alleinige; Er ist das Eine ohne Anderes im ausnehmenden, im höchsten Sinne; in keinem

Sinne Einer nur unter anderen, kein einzelnes, durch Vor- und Mitdaseyn bedingtes Wesen, sondern das ausschließlich in sich selbst genügsame unbedingt selbstständige [...] Wesen.« (JWA 3, 28)

In christlich-religiöser Hinsicht hält Göschel die Position Jacobis für äußerst problematisch: zwar stimmt sie mit der Heiligen Schrift insofern überein, als nach Paulus Gott in einem unzugänglichen Licht wohnt, aber sie erkennt, daß Gott sich der Welt offenbart hat und sein offenes Wesen folglich der Erkenntnis zugänglich sein muß. »Er weiß, ja er ist das Wissen seiner Selbst, wie Er das Seyn ist, aber Er kann nicht gewußt werden. So weit reicht die Beglaubigung des innern Sinnes, aber nicht weiter; denn wie Gott siehet, höret, liebt und will und weiß und ist, was Er ist, kannst du nicht denken, ohne daß du Ihn aus Seiner Höhe, Seiner Allgemeinheit herabziehst« (*Aphorismen*, S. 15). Die grundsätzliche Differenz zwischen dem transzendenten und verborgenen Sein Gottes und seinem immanenten und geoffenbarten Wesen führt in Göschels Sicht also unumgänglich dazu, daß der objektive Glaube an Gott zu einem subjektiven und innerlichen wird. Denn weil die Objektivität dem endlichen Wissen vorbehalten wird, kann der Mensch sich Gott nur im innerlichen Gewissen nähern. Diese Subjektivität des Glaubens bildet den Grund für Göschels Vorwurf, daß dieser Glaube ein »selbstgemachter« Glaube ist oder eine Konstruktion des Menschen: die Innerlichkeit des Menschen wird auf Gott projiziert. »Wir sehen schon hier, daß dieser Gott, so groß Er auch sei, aus dem Menschen selbst geboren wird, nur daß diesem nichts als Endlichkeit, jenem nichts als Unendlichkeit zukommt« (*Aphorismen*, S. 15). Weil es auf dem Wege der Offenbarung keinen Zugang zum verborgenen Wesen Gottes gibt, »entzieht [der Mensch] sich der bestimmten Vorstellung Gottes, um in der unbestimmten Idee sich seinen Gott selbst zu machen« (*Aphorismen*, S. 26). Dieselbe Projektion zeigt sich nach Göschel auch in Jacobis Darstellung von Christus, indem er »einem einzelnen Menschen das zuschreibt, was aus dem eigenen Herz stammt, und jedem Menschen angehört, aber auch nur der Idee, nicht der Wirklichkeit angehört« (*Aphorismen*, S. 20).

Diese Kritik am rein subjektiven und innerlichen Charakter des Nichtwissens von Gott wird im zweiten Abschnitt seiner *Aphorismen* näher ausgearbeitet, wo Göschel Jacobis Antwort auf die Frage »was ist der Mensch? oder genauer wie gelangt der Mensch zu Gott?« erörtert. Ist der Mensch imstande, durch »Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis« zu gelangen (*Aphorismen*, S. 30)? Für die Philosophie des Nichtwissens ist das Verhältnis zwischen Mensch und Gott sowohl ein Verhältnis der Unähnlichkeit und sogar der Scheidung als auch der Ähnlichkeit und unmittelbaren Gemeinschaft. Aufgrund seiner Ähnlichkeit mit Gott ist der Mensch »Alles, was er seyn kann,

Gott im Kleinen! Gott ähnlich! und eben darum Gott im Großen zu Ahnen, aber nicht zu erkennen vermögend« (*Aphorismen*, S. 31). Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott »verweist sich in der unverwundlichen Gewißheit des Glaubens, mittelst des Gefühls,« die Scheidung zwischen beiden hingegen »in dem Unvermögen und der Nichtigkeit alles Wissens, welches dem Wesen Gottes, wie das Endliche dem Unendlichen, widerstrebt« (*Aphorismen*, S. 31 f.). Hieraus schließt Göschel, daß nach Jacobis »uns Gott unmittelbar gegenwärtig ist durch sein Bild in unserem innersten Selbst« (*Aphorismen*, S. 32). Zum Beweis dieser These zitiert er Jacobis *Von den göttlichen Dingen*, worin dieser die unmittelbare Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nachdrücklich hervorhebt: »Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun?« (JWA 3, 41) Dies bedeutet aber zugleich, daß dem Menschen jegliche Annäherung an Gott auf dem Wege objektiver, äußerer Offenbarung verwehrt ist. In der unmittelbaren Gegenwärtigkeit Gottes im innerlichen Selbst des Menschen zeigt sich für Göschel wieder der Grundirrtum des Nichtwissens, »daß statt des objectiven Gottes ein selbstgemachter sich auf den Thron setzt, und in diesem Irrthume ist wieder dieses der Grundirrtum, daß dieser Gott dennoch als objectiver Gott angebetet wird, weil das Bedürfnis des Herzens einen solchen Gott verlangt« (*Aphorismen*, S. 32 f.).⁹ Dieses vom Nichtwissen aus dem Selbst des Menschen auf Gott projizierte Bild könne man mit der Verehrung des von Menschenhänden gemachten goldenen Kalbes durch die Juden vergleichen.

Angesichts solcher Folgen, die das subjektive, innerliche Nichtwissen Jacobis für die objektive Gegebenheit des Glaubens hat, stellt Göschel die Frage, »ob sich das Nichtwissen auch ferner treu bleib[e]« (*Aphorismen*, S. 16). Die Scheidung zwischen dem Selbstsein Gottes und seiner Offenbarung in der Welt, zwischen seinem Wesen und seinen Wirkungen, bringt die Gefahr mit sich, daß die Realität und Selbstständigkeit Gottes sich »in das unendliche Wesen auflöst, das allem Seyn, aller Individualität und Wirklichkeit zum Grunde liegt, ohne selbst für sich, ohne wirklich zu seyn« (*Aphorismen*, S. 17). Wie oben schon gezeigt wurde, ist die radikal transzendente Existenz Gottes allem vermittelnden Wissen entzogen und nur einem subjektiven Glauben zugänglich. Demzufolge müßte Gott auch jeder Wis-

⁹ In diesem Zusammenhang zitiert Göschel Jacobis, *Von den göttlichen Dingen*, vgl. JWA 3, 42: »So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich daseyn kann, so wenig kann der Wahre außer ihr erscheinen. Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor.«

sensbestimmung seiner Eigenschaften, wie Einzelheit und Personsein, transzendent sein.¹⁰ Indessen ist Gott auch in und mit uns, also doch Person, ja die Persönlichkeit selbst. Im Rahmen eines konsequenten Nichtwissens hieße das offenbar, daß die Persönlichkeit Gottes nur auf Kosten des Verstandes zu retten ist, also auf Kosten eines *sacrificium intellectus*. Jedoch sind der Philosophie des Nichtwissens zufolge, die Jacobi nach Meinung Göschels vertritt, die Persönlichkeit und die Wirklichkeit Gottes nur denkbar, insofern Gott sich offenbart, d. h. denkbar nur in seinem Verhältnis zur Welt. Die Welt gehört aber zum Bereich des endlichen Wissens, welches das Personsein Gottes und seine absolute Realität gerade auflöst. Um also »Gottes Persönlichkeit zu retten [zu können], ohne Ihn etwas von seiner abstrakten Unendlichkeit zu entziehen, kommt [Jacobi] unversehens auf den Standpunkt des gemeinen Pantheismus, dem [er] eben entgegen wollte [...]« (*Aphorismen*, S. 17). Wie kommt Göschel dazu, ausgerechnet Jacobi des Pantheismus zu beschuldigen, während dieser alles andere als ein Pantheist sein will? Nach Göschel ist dieser Pantheismus das paradoxe Ergebnis einer unglücklichen Seele, welche den verhängnisvollen Konsequenzen ihrer Verzichtleistung auf den Verstand für die Persönlichkeit und Realität Gottes ins Auge sieht und ihnen zu entfliehen versucht. Um das Personsein Gottes retten zu können, läßt sie eben den Verstand wieder zum Vorschein kommen, den sie vorher verabschiedet hatte. So werden innerlicher, subjektiver Glaube und äußerliches, objektives Verstandeswissen, Unendliches und Endliches, Gott in uns und Gott außer uns, auf eine problematische Weise miteinander – mit der Konsequenz des Pantheismus. In Bezug auf das Nichtwissen bedeutet dies, daß es in dem Maße, wie es am Ende nicht auf den Verstand und dessen Wissen der Offenbarung Gottes verzichten kann, sich selbst auch nicht trenn ist. Als habes Nichtwissen leistet es selber dem Nihilismus Vorschub: »Und doch sehen wir diejenigen, welche auf diese Weise das Nichtwissen deducieren, wenn sie dabei stehen bleiben, in gleichen Nihilismus verfallen. [...] Dieses Schicksal hat [...] Jacobi erfahren, sosehr er auch dagegen gerungen, gekämpft, und geschwärmt hat, denn wer seinem Verstande gegenüber eben nur sein Herz zum Gegenpole hat, der muß erliegen« (*Aphorismen*, S. 18).¹¹

¹⁰ Göschel referiert in diesem Zusammenhang auf Jacobi, *Von den göttlichen Dingen*, vgl. JWA 3, 15: »Dieses auszumachen [nämlich daß Du bist!] – der Einzige, der Erste – Nicht ich, daß ich kein erstes Maäß, kein erstes Gewicht, keine erste Zahl bin], zu erfinden mit der That, war eines Anderen; war jenes geheimnißvollen Wortes, aller Wesen Beginn, das bey Gott war, und Gott selbst dieses Wort; das, ausgesprochen, erschaffenes Licht, erschaffenes Leben, diese wundervolle Gottes-Schöpfung wurde.«

¹¹ Göschel zitiert in diesem Zusammenhang Jacobi, *Von den göttlichen Dingen*,

Nach Göschel zeigt sich das pantheistische Element besonders augenfällig, wo Jacobi seinen subjektiven Glauben mit dem objektiven Glauben der Kirche vergleicht, vor allem mit der Gottheit Christi. Von besonderem philosophischen Interesse ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis zwischen dem Wesentlichen, der Idee, dem reinen Geist, und dem Unwesentlichen, der Einkleidung, dem äußerlichen Buchstaben, oder zwischen der Sache und ihrer Gestalt. Im Falle Christi läuft das darauf hinaus, daß Jacobi »gegen die Gottheit Jesu Christi [kämpfte], indem er die Idee als das Wesentliche und Höchste in Schutz nimmt, und dieser Idee den geoffenbaren, im Fleische geoffenbarten Gott, als das Unwesentliche, als die Einkleidung unterordnet« (*Aphorismen*, S. 20). Der Realismus der geoffenbarten Religion wird so des Materialismus bezichtigt. Jacobis Unterordnung der Menschwerdung Gottes unter die abstrakte Allgemeinheit der philosophischen Idee ist nach Göschel nicht nur in religiöser Hinsicht problematisch, insofern ihr die Niedrigkeit und Knechtsgestalt des Sohnes Gottes zum Ärgeris werden muß, sondern sie zeigt auch, daß der Verstand und dessen Ideen die reelle Herrschaft über das objektive Wort Gottes gewinnen. Hieraus ergibt sich im übrigen wiederum, daß das Nichtwissen nur ein halbes Nichtwissen ist. Dementsprechend notiert Göschel: »[W]as fehlt hier noch an pantheistischem Idealismus, wenn wir dem ersten Gedanken dieses Nichtwissens treu bleiben wollen? Jesus Christus ist der äußere Buchstabe, das unwesentliche Bild, an dem ich meine Idee, als das Wesentliche, werden lasse, auf das ich mein Ideal übertrage; die Idee selbst ist höher und mehr als dieser Jesus Christus« (*Aphorismen*, S. 23).¹²

Am Ende des ersten Abschnitts faßt Göschel seine Kritik an Jacobi zusammen. Er sei inkonsequent in seiner Beantwortung der Frage »was ist Gott?«. Hätte er sich, den Glauben an Gott betreffend, mit der Zurückweisung des abstrakt sinnlichen Verstandes begnügt, hätte er die Beeinträchtigung des Glaubens durch das endliche Wissen verhindern und dem Glauben seine subjektive, innerliche Reinheit bewahren können. Statt dessen ist Jacobi jedoch, so Göschel, einem abstrakt übersinnlichen Verstand verfallen. Denn um bestimmen zu können, was Gott ist, wie etwa sein Personsein und

vgl. JWA 3, 96: »Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen.«

¹² Göschel zitiert in diesem Zusammenhang Jacobi, *Von den göttlichen Dingen*, vgl. JWA 3, 46: »Was Christus außer dir, für sich gewesen, ob deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung, und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was Er in Dir ist, darauf allein kömmt es an.«

seine Wirklichkeit, kann der Mensch sich nur seines endlichen Verstandes bedienen, dessen Anwendungsbereich damit vom Sinnlichen zum abstrakt Übersinnlichen ausgedehnt wird. Das halbe Nichtwissen macht also Platz für ein endliches Wissen vom Übersinnlichen, das Göschel als Nihilismus und Pantheismus identifiziert. Unterdessen beleuchtet er die Inkonsistenz dieses Nichtwissens auch noch von einer anderen Seite. Wäre Jacobi bei der unmittelbaren, in der unmittelbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott gegriindeten Gotteserkenntnis stehengeblieben, die sich etwa in der Ansicht zum Ausdruck bringt, daß Gott aus der Brust des Menschen hervorgeht, dann hätte er auch dem übernatürlichen Charakter dieser Gemeinschaft Rechnung tragen können. Auf diese Weise wäre auch eine natürliche Gotteserkenntnis möglich gewesen, insofern die Rede vom »Übernatürlichen« die Notwendigkeit einer Vermittlung mit dem Natürlichen impliziert. Jacobi jedoch ist dieser Ansicht nicht treu geblieben, »weil sich ihm im Wahne unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott die Nothwendigkeit der Vermittlung entzog« (*Aphorismen*, S. 28). Die Inkonsistenz oder die Halbheit des Nichtwissens führt also entweder zu einem endlichen, nihilistischen Wissen vom Übersinnlichen oder zur Schwärmerei einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott.

Im zweiten Abschnitt seiner *Aphorismen*, der die Frage nach dem Menschen behandelt, kritisiert Göschel das naiv optimistische Menschenbild Jacobis und seine Folgen für die (Un)erkenntbarkeit Gottes. Im Zentrum steht hier das Problem des Bösen. Da nach Göschel das Nichtwissen zweideutig ist in Bezug auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, kann es demzufolge auch keine klare Antwort auf dieses Problem geben. Einerseits sind die endlichen Wesen immanent in Gott, und insofern gibt es von ihm ein unmittelbares Bewußtsein; andererseits aber ist Gott auch ein transzendenter, der Welt und dem Menschen gegenüber Anderer. Das bedeutet, daß das Endliche nicht im Unendlichen sein kann, ohne es zu verendlichen bzw. umgekehrt, ohne daß sich eine endliche Erkenntnis der Unendlichkeit Gottes als unmöglich erweist. Diesbezüglich fragt Göschel, ob die Ursache dieser Unwissenheit darin liegt, daß Gott den Menschen oder daß der Mensch Gott verlassen hat. Der Ansicht des Nichtwissens gemäß liegt »die Unbegreiflichkeit Gottes eben so sehr an Gott und in Gottes Wesen, als an uns« (*Aphorismen*, S. 33). Das heißt jedoch, daß das Nichtwissen das Böse ignoriert, das neben oder hinter dem Guten im Herzen des Menschen zu liegen scheint. »Das Böse wird nicht als eine verschuldete Trennung von Gott, ja nicht einmal bestimmt als Trennung von Gott angesehen, sondern es bleibt unverrückt dabey [...] daß der Mensch nach dem ihm anerschaftenen Maße seiner Endlichkeit in Gemeinschaft mit Gott stehe, folglich eigentlich nicht böse sey« (*Aphorismen*, S. 34). Natürlich kann Jacobi nicht leugnen, daß es

zugleich Böses und Gutes im Menschen gibt und der Mensch somit auch seinem Herzen nicht unbedingt vertrauen kann, um Gott zu finden, aber er ist außerstande, vom Verhältnis zwischen beidem Rechenschaft zu geben. Göschel zitiert längere Passagen aus *Woldemar* und *Allwill*, die zeigen sollen, daß Jacobi einerseits »dieser Schönheit des Herzens, als der einigen Richtschnur des Lebens [traut]« (*Aphorismen*, S. 35), andererseits aber bekannt: »Wer sich auf sein Herz verläßt, ist ein Thor« (*Aphorismen*, S. 36), ohne daß er die Beziehung zwischen diesen beiden entgegengesetzten Behauptungen zu klären vermöchte. Am Ende setzt das Nichtwissen das Sein und damit die Güte des Menschen schlicht als unmittelbar gewiß voraus.

Im metaphysischen Bereich fällt auf, daß das Nichtwissen »das Böse in die Natur des endlichen Wesens, als natürliche Folge der Endlichkeit versetzt« (*Aphorismen*, S. 41). Damit wird das Böse seiner moralischen Dimension entledigt und lediglich als weniger gut oder als eine natürliche Unvollkommenheit betrachtet, woraus folgt, daß Jacobi dem schlechthin Bösen nicht gerecht werden kann. Für ihn ist das Böse identisch mit dem Endlichen. Sowohl die Endlichkeit der Erkenntnis (die sich im Nichtwissen zeigt) als auch die Endlichkeit des Willens (die sich in der Sinnlichkeit zeigt) sind nur Mängel des göttlichen Wissens und der göttlichen Güte, welche die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis und Güte nicht ausschließen. »Mit einem Federzuge sind wir so weit, daß wir [...] über das Böse uns nicht mehr verwundern, nicht mehr darüber uns beunruhigen, sondern vielmehr unserer Endlichkeit eingedenk, über das Gute im Menschen uns verwundern und darüber uns freuen müssen« (*Aphorismen*, S. 42). Diesem Gedankengang zufolge deutet das Nichtwissen den Ursprung des Bösen und Guten in dem Sinne, daß das Gute aus unserem Herzen entspringt, während der Hang zum Bösen eine moralisch indifferente Folge unserer Endlichkeit und Sinnlichkeit ist, nicht aber unserer Freiheit zugeschrieben werden kann.

Am Schluß seiner Darstellung von Jacobis Nichtwissen kommt Göschel auf das zurück, was er für den Grundwiderspruch dieser Philosophie hält. Wie kann der subjektive Glaube, der Gott (das Urbild) ohne weiteres aus dem Gefühl und der Brust des Menschen (dem Abbilde) hervorgehen läßt, überhaupt die absolute Realität und Objektivität Gottes außer und über uns, mithin auch über unseren Begriffen behaupten? Hier zeigen sich die Folgen der radikalen Trennung zwischen dem objektiven, begrifflichen Wissen der endlichen, sinnlichen Welt und dem subjektiven, unmittelbaren Glauben an den unendlichen, übersinnlichen Gott. Dem begrifflichen Wissen ist der Bereich der Abstraktion und der Konstruktion exklusiv vorbehalten. Es ist nicht imstande, die objektive Realität Gottes zu denken, weil es nicht hinausgeht über »die Begriffe, die nichts begreifen, nichts als real gelten lassen,

was nicht endlich ist« (*Aphorismen*, S. 46). Demgegenüber ist unser Glaube auf die unvernünftige Basis des Gefühls und Gewissens gegründet. »Unser Nichtwissen von Gott besteht demnach in der Unmittelbarkeit unseres Wissens von Gott, worüber wir uns keine Rechenschaft geben können, und woran wir um so fester halten, je mehr sich ihm die Vermittlung durch den Begriff widersetzt« (*Aphorismen*, S. 46). Aufgrund seiner Unmittelbarkeit ist dieses nicht-begriffliche Wissen gewiß, aber gerade deswegen muß es auch unbestimmt bleiben; es kann sich nicht auf die objektive Realität beziehen, so daß es letzten Endes ein Nichtwissen ist. »Das Wissen, welches hier zugegeben wird, bezieht sich auf Gottes Daseyn, welches ich wie irgend ein Daseyendes anerkennen muß, wenn ich es auch nicht erkennen kann; das Wissen, welches geläugnet wird, [bezieht sich] auf Gottes Unbegrifflichkeit, die der Gedanke nicht antasten darf« (*Aphorismen*, S. 47). Das Nichtwissen hat also nur ein unmittelbares Wissen vom reinen Sein Gottes (*daß* Gott ist), aber es kann dieses reine Sein auf keine Weise inhaltlich näher bestimmen. Was Gott ist, seine objektive Realität, ist ihm notwendig entzogen, während die so entstehende Leere vom innerlichen Gewissen und schwärmerischen Gefühl ausgefüllt wird. Hiermit schließt Göschel sich der Kritik Hegels an Jacobis unmittelbarem Wissen an. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die Göschel in diesem Zusammenhang auch zitiert, schreibt Hegel, daß Jacobi »sich nicht damit [begnügt], von dem vermittelten Wissen gezeigt zu haben, daß es, isoliert genommen, für die Wahrheit ungenügend sei«. Vielmehr besteht seine »Eigentümlichkeit« darin, »daß das unmittelbare Wissen nur isoliert genommen, mit Ausschließung der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. – In solchen Ausschließungen selbst gibt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das Entweder – Oder desselben.« (GW 19, 81 (§ 65))

III. Probleme einer dialektischen Deutung von Jacobi

Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, daß Göschel in seinen *Aphorismen* Jacobi eben das anlastet, wovon dieser sich mit seinem Salto mortale hatte befreien wollen. Jacobis Philosophie stelle sich als Nihilismus und Pantheismus dar, sein Nichtwissen sei auf halbem Wege steckengeblieben, was bedeute, daß sein Salto mortale letztendlich gescheitert sei. Wie müssen wir diese radikale Kritik verstehen? Hat Göschel uns die Augen dafür geöffnet, daß Jacobi alles in allem ein philosophischer Scharlatan ist? Oder ist er selber einfach blind geblieben für die Eigenart von Jacobis Schriften?

Zuerst eine historische Bemerkung. Wenn wir uns die oben skizzierten religiösen und politischen Hintergründe der *Aphorismen* Göschels in Erinnerung rufen, ist klar, daß er mit seinen harten Vorwürfen gegenüber Jacobi vor allem seine pietistischen Glaubensbrüder überzeugen will. Auf der Basis seiner religiösen Grundhaltung, die er mit ihnen teilt, will er nachweisen, daß eine religiös motivierte Ablehnung des Rationalismus und der spekulativen Philosophie paradoxerweise keineswegs im Interesse der Religion selbst liegt. Das ist der Grund, weshalb Göschel sich einerseits bemüht, zwischen absolutem Wissen und Christentum zu vermitteln und ihre Übereinstimmung aufzuzeigen, während er andererseits deutlich macht, daß ein Verzicht auf die (Hegelsche) Philosophie zu religiösen Konsequenzen führt, die den Absichten des Pietismus selbst entgegengesetzt sind. Vor diesem Hintergrund wendet Göschel sich nicht direkt gegen die pietistische Kritik am Rationalismus, sondern benutzt statt dessen Jacobis Kritik der Alleinphilosophie gewissermaßen zu seinen eigenen Zwecken. Deswegen stellt er auch zunächst das Nichtwissen Jacobis (analog zum Nichtwissen des Pietismus) heraus, um in einem nächsten Schritt dessen für das Christentum unannehmbare Konsequenzen hervorzuheben: außer zum Nihilismus führe es dazu, daß der Mensch sich selber einen Gott konstruiert, sein Sündenbewußtsein aufgibt und die lebendige Realität Christi den abstrakten Begriffen seines Denkens unterwirft. Zusammenfassend könnte man sagen, daß nicht die spekulative Philosophie, sondern vielmehr das Nichtwissen eine Bedrohung für den wahrhaften Glauben darstellt.

Fraglich ist aber, ob Göschels Deutung der Philosophie Jacobis als eines inkonsequenten Nichtwissens eigentlich berechtigt ist. Dabei ist ein Unterschied zu bedenken, der grundlegend für die gesamte Philosophie Jacobis ist: der Unterschied zwischen der adjektiven und der substantiven Vernunft.¹³ Es handelt sich hier um die prinzipielle Frage: »Hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?« Im ersten Fall geht es um die instrumentelle Vernunft: »Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur in so fern sie deutliche Begriffe hat, [...] so ist [sie] eine Beschaffenheit des Menschen, [...] ein Werkzeug, dessen er sich bedient, sie gehört ihm zu.« (JWA 1, 259) Im anderen Fall ist die Vernunft »das Prinzip der Erkenntnis überhaupt; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist: durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.« (JWA 1, 260) In Hinblick auf die Vergewisserung

¹³ Vgl. Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache*. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000, S. 229 ff. Zum Unterschied zwischen der »adjectiven« und »substantiven Vernunft« vgl. ferner JWA 2, 232.

Gottes besagt diese Unterscheidung, daß er an einem Ort wohnt, der nur der substantiven, nicht aber der instrumentellen Vernunft zugänglich ist. Daraus folgt erstens negativ, daß Jacobis Nichtwissen nicht ohne weiteres als subjektives, schwärmerisches Gefühl verstanden werden darf, wie Göschel vorgibt, obwohl damit noch nicht geklärt ist, was diese substantive Vernunft positiv bedeutet. Zweitens fällt der Unterschied zwischen substantiver und instrumenteller Vernunft auch nicht unbedingt zusammen mit dem von Göschel aufgestellten Gegensatz zwischen dem unmittelbaren Wissen vom reinen Dasein Gottes (daß Gott ist) und der inhaltlichen, einem konstruierenden, nihilistischen Wissen entspringenden Bestimmung seines Wesens (was er ist). Denn nach Jacobi ist es unmöglich, daß der Mensch von sich aus einen Gott, der außer ihm ist, als ein lebendiges, für sich seiendes Wesen konstruieren könne; er kann seiner nur gewahr werden, indem er ihn von außen her vernimmt.

Es wäre durchaus möglich, noch viele andere Stellen aufzuführen, an denen Göschel die Philosophie Jacobis aufgrund seiner spezifischen, politisch-religiösen Interessen verzerrt darstellt. Statt dessen möchte ich mich in diesem Zusammenhang auf meine eingangs aufgeworfene grundsätzliche Frage konzentrieren. Kann man die Philosophie Jacobis als eine im Grunde genommen spekulative oder dialektische deuten, die sich nur eigensinnig weigert, dies anzuerkennen und die Konsequenzen daraus zu ziehen?

Die dialektische Grundorientierung in Göschels Denken erhält folgendes Zitat: »Alle Geistestätigkeit erweist sich eben dadurch als Geist, daß sie das ihr entgegengesetzte ruhige Seyn in sich aufnehmen, und hiermit den Dualismus, welcher sie von dem Seyn trennt, aufzuheben das Streben und die Aufgabe hat« (*Aphorismen*, S. 48). Demnach versucht er, überall in Jacobis Schriften Widersprüche aufzuzeigen, deren Aufhebung sich aufdrängt, von Jacobi aber eigenwillig zurückgewiesen wird. Dabei handelt es sich insbesondere um den Gegensatz zwischen der Einsicht des Nichtwissens, daß Gott ist, außer und über uns, und dem Unvermögen zu bestimmen, was er ist, oder um den Dualismus zwischen dem subjektiven, unmittelbaren, aber zugleich unbestimmten Glauben und den objektiven Bestimmungen des vernünftigen Wissens. Insofern es Göschel zufolge eben die Aufgabe der Philosophie ist, diese Entgegensetzung dialektisch zu vermitteln, was der inneren Notwendigkeit des Denkens und der Wirklichkeit entspricht, kommen wir hier zum zentralen Problem des Jacobischen Denkens, nämlich zu der Frage, was er mit seinem *Salto mortale* meint.¹⁴ Insbesondere läßt sich fragen, ob dieser

Sprung womöglich nichts anderes ist als ein verfehlter dialektischer Übergang.

Jacobi deutet seinen *Salto mortale* auf folgende Weise: »Bei mir ist gar nicht die Rede von einem Kopfunter hinabstürzen von einem Felsen in einen Abgrund, sondern von einem, von ebenem Boden aus, sich über Felsen und Abgrund hinwegschwingen und jenseits wieder fest und gesund auf die Füße zu stehen kommen.«¹⁵ Das bedeutet erstens, daß er sich mit seinem Sprung keineswegs ins Bodenlose des Irrationalismus wirft, sondern einen neuen, festen Boden erreicht. Zweitens konterkariert er hiermit die in der Philosophie gängige Praxis der logischen Widerlegung, die eben davon ausgeht, daß beide Positionen auf derselben Ebene liegen. Für Jacobi ist evident, daß die Alleinphilosophie logisch unwiderlegbar ist. Sein Sprung aus dieser Alleinphilosophie ist also keine immanente Widerlegung, sondern ein grundloser Widerspruch. Dieser kommt gerade nicht nach dem Satz des Grundes zustande, sondern rückt eine Wahrheit vor Augen, die jenseits des logischen Enthusiasmus liegt.¹⁶ Deshalb charakterisiert Jacobi seine eigene Position gegenüber der Alleinphilosophie auch nicht als die eines bloßen Kritikers, sondern als die eines privilegierten Ketzers. Hierin zeigt sich der Grundunterschied seines Denkens zur dialektischen Philosophie, insofern jenes auf eine jenseits des logischen, begrifflichen Wissens situierte Wahrheit verweist. Wie ich oben schon bemerkt habe, muß die Philosophie nach Göschel und Hegel hingegen die ursprüngliche Einheit des Wissens mit der Wahrheit darstellen. Demzufolge gibt es hier keine Wahrheit, die prinzipiell außerhalb des wissenschaftlichen Wissens liegen könnte, und dementsprechend ist die dialektische Philosophie auch eine Philosophie aus einem Stück, während ein *Salto mortale*, mit dessen Hilfe ein Zugang zu einer Wahrheit jenseits der Wissenschaft gewonnen werden soll, für sie vollkommen sinnlos sein muß. Denn nach ihrer Überzeugung verlangt jede scheinbar außerhalb des Wissens liegende Wahrheit nach ihrer Aufhebung.

Ist eine nicht-dialektische Philosophie als Philosophie, d.h. nicht als erbauliche und gefühlvolle Literatur oder als Autobiographie, überhaupt möglich?¹⁷ Im Falle Jacobis läuft diese Frage auf die nach der Vernünftigkeit des Bodens hinaus, auf dem der Mensch nach dem Sprung aus der

¹⁵ AB II, 466 (Nr. 360), zitiert in Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache* (Anm. 13), S. 14.

¹⁶ Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache* (Anm. 13), S. 23 ff.

¹⁷ Die Ausdrücke »erbauliche Literatur« und »Autobiographie« sind gewissermaßen eine Zusammenfassung von Schlegels bekannter Charakterisierung der Schriften Jacobi bis in seiner *Woldemar-Rezension*, vgl. JWA 1, 585.

¹⁴ Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache* (Anm. 13), S. 13.

instrumentellen Vernunft heraus landet. Ist der Mensch als Vernunftwesen in einem Zustand, nach seiner Landung aufrecht zu stehen und nicht im Irrationalismus zu versinken? Entscheidend dafür ist erstens, daß die Wahrheit jenseits des begrifflichen Wissens ihren Ursprung in einer Wirklichkeit hat, die der konstruierenden Tätigkeit der instrumentellen Vernunft notwendig vorhergeht und sie übersteigt, die aber zugleich in ihr als unmittelbare, innere Sicherheit anwesend ist. Aber wie kann der Mensch diese Wirklichkeit in ihm und außer ihm auf eine vernünftige Weise ausdrücken? Damit komme ich zum zweiten entscheidenden Punkt von Jacobis Auffassung der substantiven Vernunft: sie hat den Charakter eines Zeugnisses. Deshalb drängt sich das Überzeugtsein von ihrer Wahrheit und das Vertrauen zu ihr mit einer viel größeren Kraft auf als irgendein Schluß der instrumentellen Vernunft. Zudem ist dieses Bezeugen nicht auf eine rein innerliche, subjektive Überzeugung beschränkt, sondern ist die Veräußerung einer geoffenbarten Wahrheit. Im Zusammenhang mit dem wichtigen Topos der Freiheit sagt Jacobi dazu: »so behauptet die Realität und Wahrheit desselben Geheimnisses und Wanders [...] der inwendige gewisse Geist, und nöthiget uns seinem Zeugnisse zu glauben mit einer Gewalt des Ansehens, dem kein Vernunftschluß gewachsen ist. Er bezeugt was er behauptet mit der That« (JWA 2, 235). Auch in seiner Schrift *Über eine Weissagung Lichtenbergs* deutet er das Wissen des Menschen von seinem eigenen Dasein und vom Dasein der von ihm unabhängigen Wesen als ein ursprüngliches Bezeugen. (JWA 3, 27) In seinen *Spinozabriefen*, an der Stelle, an der Jacobi die Geschichte von Spertias und Bulis erzählt, spielt ein Synonym von »bezeugen«, nämlich »bekennen«, eine wichtige Rolle, um das Vertrauen zu einer Wahrheit jenseits der instrumentellen Vernunft auszudrücken: »Spertias und Bulis mochten leicht weniger Fertigkeit im Denken und im Schließen haben, als die Perser. Sie berieten sich auch nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil, sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabey auch keiner Tugend; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect.«¹⁸ Und schließlich und am deutlichsten schreibt Jacobi im Vorbericht zur dritten Auflage seiner *Spinozabriefe* (1819): »Die wahre Wissenschaft ist der von sich selbst und von Gott zeugende Geist.« (JWA 1, 349)

»Bezeugen« oder »Bekennen« sind also wichtige Schlüsselwörter, um die Eigenart der wahren Wissenschaft und der substantiven Vernunft zum Ausdruck zu bringen. Eigentlich sind sie dazu besser geeignet, als das von Jacobi in diesem Zusammenhang zumeist verwendete Wort »Glaube«. Was läßt sich weiter über diese Schlüsselwörter sagen? Obwohl »Bezeugen« und »Beken-

nen« für Jacobi eine viel weitere Bedeutung haben als die eines religiösen Bekenkens, ist der Vergleich mit der Religion aufschlußreich. Gott bekennen bedeutet, daß derjenige, von dem man Zeugnis ablegt, eine unbedingte, geistige Wirklichkeit ist, die die des Menschen so sehr übersteigt, daß er sie mit seinem begrifflichen Wissen niemals erreichen kann. Deswegen kann die Wahrheit, welche die substantive Vernunft bekennen, eben nicht auf dialektische Weise im Wissen aufgehoben werden. Zugleich ist sie aber auch grundlegend verschieden von einer rein innerlichen, subjektiven Gefühlswahrheit. Die Wahrheit Gottes, von der der Mensch Zeugnis ablegt, ist nicht weniger, sondern unendlich viel mehr, als er je mit seinem Wissen fassen kann. Auf der anderen Seite sagt das Wort »bekennen« auch etwas darüber aus, wie die Offenbarung dieser unbedingten Wahrheit im Menschen wirksam ist, ohne ihm nur in einem dualistischen Verhältnis gegenüberzustehen: sie beeindruckt ihn so sehr, daß er sich ihrer auf unmittelbare, intuitive Weise sicher ist und in seinem Reden davon Zeugnis gibt. Deswegen ist die Sicherheit der substantiven Vernunft eine völlig andere als die, die mit den notwendigen Schlüssen des rationalen Erkennens einhergeht. Zeugnis ablegen von etwas setzt eine Einheit der geistigen Wirklichkeit außer dem Menschen und ihrer unmittelbaren Anwesenheit in ihm voraus, obwohl diese Einheit niemals adäquat im Wissen ausgedrückt werden kann. Das ist der Kern der substantiven Vernunft; sie ist der Geist, der sowohl innerhalb als außerhalb des Menschen wirklich und wirksam ist. In diesem Sinne »hat die Vernunft den Menschen« statt umgekehrt. Diese bekennende oder bezeugende Dimension der Philosophie Jacobis steht im übrigen auch im Zusammenhang mit einem praktischen Lebensvollzug, in dem sich dieses Zeugnis bewährt: »Der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne.« (JWA 1, 117)

Inwiefern diese Philosophie nicht dialektisch ist, ohne deshalb der Schwärmerei oder dem Irrationalismus zu verfallen, wird damit deutlich. Systematisch betrachtet heißt das, daß Jacobi einen wichtigen Versuch unternimmt, das Verhältnis von Wissen und Wahrheit auf eine nicht-identische Weise zu denken. Es ist demnach kein Wunder, daß seine Philosophie in einer Zeit wie der unsrigen, in der die Schattenseiten der instrumentellen Vernunft immer deutlicher hervortreten, wiederum höchst aktuell ist.

¹⁸ JWA 1, 132; Hervorhebung P.J.